

Modelo de natureza humana, universalismo ético e ideal democrático em Espinosa

MARCOS ANDRÉ GLEIZER

Graduado e Mestre em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro, Doutor em Filosofia pela Universidade de Paris IV – Sorbonne. Professor Adjunto do Departamento de Filosofia da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Pesquisador 1C do CNPq.

RESUMO Segundo o historiador Isaac Deutscher, Espinosa pertence à tradição dos ‘judeus não-judeus’ que buscaram ultrapassar as fronteiras particulares do judaísmo e formular uma perspectiva humana universalista. Como toda tese filosófica, a defesa desta perspectiva universalista não é isenta de dificuldades de natureza metafísica, epistemológica, ética e política. No caso do pensamento de Espinosa estas dificuldades se manifestam quando procuramos compreender como a sua tese de que a razão é capaz de fornecer uma norma ética universal se articula com outros elementos centrais de seu sistema. Minha intenção nesse artigo é apresentar e discutir estas dificuldades com o intuito de defender a atribuição a Espinosa de uma concepção coerente de universalismo ético, indicando, ao final, como este universalismo repercute no privilégio que Espinosa concede ao ideal democrático em seu pensamento político.

PALAVRAS-CHAVE Espinosa, Modelo de natureza humana, Razão, Desejo, Universalismo ético, Ideal democrático.

ABSTRACT According to the historian Isaac Deutscher, Spinoza belongs to the tradition of ‘the non-Jewish Jews’ who tried to transcend the particular boundaries of Judaism and to formulate a universalistic human perspective. Like every philosophical thesis, the defense of this universalistic perspective is not free from metaphysical, epistemological, ethical and political difficulties. In Spinoza’s case, these difficulties manifest themselves when we try to understand how to accord his thesis that reason is able to formulate a universal ethical norm with other central tenets of his system. In this article, I propose to discuss these difficulties in order to defend the attribution of a coherent conception of ethical universalism to Spinoza, and to indicate how this conception reflects itself in the privilege accorded to the democratic ideal in his political thought.

KEYWORDS Spinoza, Model of human nature, Reason, Desire, Ethical universalism, Democratic ideal.

EM UM FAMOSO ENSAIO INTITULADO ‘O JUDEU NÃO-JUDEU’, O HISTORIADOR Isaac Deutscher (1970) cunhou esta expressão paradoxal para descrever toda uma linha-gem de pensadores judeus revolucionários que buscaram ultrapassar as fronteiras particulares do judaísmo e abraçar uma perspectiva humana mais universal. Espinosa, Heine, Marx, Rosa Luxemburgo, Trotski e Freud são os grandes nomes que Deutscher seleciona e estuda em seu ensaio. Reinterpretando de forma laica e materialista um velho ditado talmúdico, segundo o qual “o judeu que pecou permanecerá sempre judeu”, Deutscher sustenta que se estes judeus heréticos podem de certa forma ser considerados como pertencendo à tradição judaica é porque a própria rebelião contra o judaísmo tradicional revela neles a presença de algo da “quintessência da vida judaica e de sua intelectualidade”:

“como judeus, viviam nas fronteiras de várias civilizações, religiões, culturas nacionais. Nasceram e se criaram nas fronteiras de várias épocas. Amadureceram onde se cruzavam as mais diversas influências culturais, fertilizando-se umas às outras. Viveram nas margens, nos cantos ou nas fendas de suas respectivas nações. Cada um deles estava na sociedade e, contudo, fora dela, lhe pertencia e ainda assim não lhe pertencia. Foi isso que lhes possibilitou elevar o pensamento acima de suas sociedades, suas nações, suas épocas, seus contemporâneos e expandir-se mentalmente para novos horizontes e para o futuro” (DEUTSCHER, 1970, p. 29).

Assim, a condição marginal constitutiva da situação histórica dos judeus favoreceu o distanciamento crítico, fomentou a formação de ideias originais e suscitou o desejo de transcender todas as fronteiras caminhando em direção à construção de visões de mundo universalistas.

Nessa linhagem, Baruch Espinosa ocupa uma posição de destaque, pois seu pensamento filosófico, como mostrou de maneira magistral Jonathan Israel, está na origem dos principais movimentos intelectuais e políticos que plasmaram a modernidade (ISRAEL, 2001). Suas ideias heterodoxas exerceram uma imensa influência no Iluminismo, tornando possível não apenas as profundas transformações que afetaram a vida e o pensamento judaicos subsequentes, mas fornecendo sobretudo os recursos teóricos que alimentaram os diversos combates pela emancipação universal do homem.

A filosofia de Espinosa se caracteriza antes de tudo por seu racionalismo absoluto e encarna, enquanto tal, a demanda de universalidade em sua máxima radicalidade. Isso fica patente já pelo título de sua obra capital, *Ética demonstrada à maneira dos geômetras* (ESPINOSA, 2008). Se a primazia da preocupação ética é uma característica constante do pensamento judaico, que certamente deixou marcas no pensamento de Espinosa, sua formulação “à maneira dos geômetras” traduz uma irrestrita exigência de universalidade que transcende não apenas as particularidades do judaísmo, mas rompe com qualquer forma de particularismo. Assim como o conhecimento matemático é universalmente acessível, a experiência da beatitude resultante do conhecimento intelectual que Espinosa propõe em sua *Ética* é de direito acessível a qualquer indivíduo considerado apenas na sua qualidade de ser racional. É por isso que Deutscher afirma em seu ensaio que “a ética de Espinosa não era mais a ética judaica, mas a ética do homem em geral” (DEUTSCHER, 1970, p.32).

Evidentemente, é legítimo se perguntar se a elaboração de uma ética do ‘homem em geral’ é um projeto realmente possível ou se se trata de uma mera quimera. Há algo como uma ‘identidade universal do homem’, ou uma ‘natureza humana’ que fundamente a construção de éticas deste tipo? Como toda tese filosófica, a defesa da perspectiva universalista não é isenta de dificuldades de natureza metafísica, epistemológica, ética e política. No caso específico do pensamento de Espinosa, estas dificuldades se manifestam principalmente na tentativa de compreender como a tese de que a razão é capaz de fornecer uma norma ética universal se articula com outros elementos centrais de seu sistema, tais como: o fundamento egoísta da conduta humana que decorre de sua teoria do *conatus*¹, a inspiração relativista que norteia a sua concepção acerca da origem e da natureza dos valores, a sua crítica do valor cognitivo e do alcance ontológico das ideias abstratas que fornecem o conteúdo de nossos ideais e, por fim, a sua denúncia radical da ‘ilusão finalista’. Minha intenção nesse artigo é apresentar e discutir estas dificuldades com o intuito de defender a atribuição a Espinosa de uma concepção coerente de universalismo ético, indicando, ao final, como este universalismo repercute no privilégio que Espinosa concede ao ideal democrático em seu pensamento político.

O ideal universalista do projeto ético de Espinosa

Pode parecer paradoxal, à primeira vista, afirmar que uma filosofia que funda toda a conduta de um indivíduo exclusivamente sobre o seu esforço para perseverar no seu ser contém um pensamento comprometido com a busca e a promoção de valores comuns ao gênero humano. Como uma ética fundada sobre o esforço individual de autoafirmação

– e sobre os diversos desejos nos quais este esforço primordial se manifesta – pode revelar a existência de um acordo necessário vinculando os verdadeiros interesses dos homens e conduzi-los na busca de um bem comum essencialmente partilhável? Como um esforço naturalmente egoísta pode conter um impulso que busca estabelecer laços tendendo a unir todos os seres humanos em uma comunidade universal?

Essas questões condensam alguns dos maiores desafios de interpretação do pensamento de Espinosa, mas não há dúvida alguma de que seu projeto filosófico é inteiramente dominado pelos desejos de união, de pertencimento e de participação em totalidades cada vez mais abrangentes – incluindo a união com a Natureza inteira –, pelas ideias de comunicação e de partilha, pela busca incessante e aberta de relações de composição com outros indivíduos e o estabelecimento de formas éticas e políticas de existência que favoreçam ao máximo a ampliação destas relações. Para constatar isso, basta ler a formulação programática inicial deste projeto no *Tratado da correção do intelecto*.

Com efeito, as demandas de união, comunicação e partilha são claramente enunciadas no preâmbulo do *Tratado*, onde Espinosa lança seu projeto de “indagar se existia algo que fosse um bem verdadeiro, capaz de comunicar-se [...] algo que, achado e adquirido, me desse para sempre o gozo de uma alegria contínua e suprema” (ESPINOSA, 1983, §1).² Este bem “capaz de comunicar-se”, caracterizado na sequência do texto como bem soberano, é definido pela aquisição e gozo – “com outros indivíduos, se possível” – de uma natureza humana mais potente, natureza esta que se realiza mediante o “conhecimento da união que a mente tem com a Natureza inteira” (ESPINOSA, 1983, §13). O desejo de compartilhar ao máximo com outros do gozo deste bem soberano é ainda subli-

nhado no parágrafo seguinte, onde Espinosa afirma: “este é, portanto, o fim ao qual tendo: adquirir uma natureza assim e esforçar-me por que muitos a adquiram comigo; isto é, pertence também à minha felicidade fazer com que muitos outros entendam o mesmo que eu, a fim de que o intelecto deles e seu apetite convenham totalmente com o meu intelecto e o meu apetite” (ESPINOSA, 1983, §14). Enfim, este projeto ético no qual a felicidade depende de um conhecimento intelectual e de um desejo compartilhados envolve também uma nítida preocupação política, pois Espinosa formula como uma das condições necessárias para a aquisição desta natureza humana mais potente a formação de uma “sociedade para que o maior número chegue a isso do modo mais fácil e seguro” (ESPINOSA, 1983, §1).

O projeto esboçado no início do *Tratado da correção do intelecto* é minuciosamente desenvolvido por Espinosa ao longo de sua obra capital, a *Ética demonstrada à maneira dos geômetras*. Na quarta parte desta obra, após ter estabelecido na primeira parte uma de suas teses mais ousadas, a saber, a tese panteísta que identifica Deus e a Natureza, Espinosa retoma o tema do bem soberano anunciado no *Tratado* e demonstra que “o bem supremo da mente é o conhecimento de Deus e a sua suprema virtude é conhecer Deus” (ESPINOSA, 2008, EIVP28); que o “bem supremo dos que seguem a virtude é comum a todos e todos podem desfrutá-lo igualmente” (ESPINOSA, 2008, EIVP36); enfim, que “todo aquele que segue a virtude desejará, também para os outros homens, o bem que apetece para si próprio, e isso tanto mais quanto maior conhecimento tiver de Deus” (ESPINOSA, 2008, EIVP37). Ora, uma vez que Espinosa identifica os conceitos de virtude e de potência³, e demonstra que agir virtuosamente consiste em “agir, viver ou conservar o seu ser sob a conduta da ra-

ção” (ESPINOSA, 2008, EIVP24), torna-se claro que estas proposições visam a estabelecer a possibilidade de concebermos uma comunidade ética universal fundada sobre o que os homens necessariamente desejam na medida em que eles são conduzidos pela razão, a saber: compartilhar do gozo do bem supremo que nasce do conhecimento de Deus, isto é, do conhecimento da Natureza.

Ora, qual é a natureza do pensamento que propõe esta comunidade ética universal? Este pensamento nos exhibe a dimensão inter-humana contida em um modelo ideal de natureza humana, modelo este que é anunciado no final do Prefácio da quarta parte da *Ética* e que retoma a noção de uma natureza humana mais potente mencionada no *Tratado*. Como se forma este modelo ideal segundo Espinosa? Qual é o seu estatuto cognitivo e prático? Como se demonstra seu conteúdo inter-humano fundamental? Este ideal pode orientar ou influenciar uma prática política? Estas questões desdobram as questões formuladas inicialmente e levantam algumas das principais dificuldades envolvidas na interpretação do projeto de Espinosa. São elas que nos cabe examinar aqui, sem, no entanto, pretender esgotá-las.

Origem e natureza dos juízos de valor

Para avançarmos no esclarecimento do sentido e da função que um ideal universalista de comunidade ética pode receber na filosofia de Espinosa é preciso explicitar, ainda que de forma breve, alguns elementos centrais de sua reflexão acerca da origem e da natureza dos valores, pois só assim poderemos compreender a função normativa exercida pelo modelo de natureza humana do qual deriva esse ideal. Com efeito, essa reflexão possui uma nítida inspiração relativista, que parece *prima facie* incompatível com a possibilidade de uma norma universal

capaz de orientar a conduta dos homens em uma direção convergente. Segundo os dois tipos de explicação propostos por Espinosa acerca da origem e da natureza dos juízos de valor, juízos sobre o bem, o mal, a perfeição e a imperfeição jamais representam algo de positivo nas coisas consideradas nelas mesmas, mas reenviam sempre a noções ou modos de pensar que indicam seja um efeito das coisas sobre nossos desejos, seja uma comparação que estabelecemos entre elas e certas ideias gerais formadas por nós (ESPINOSA, 2008, IV Prefácio).⁴

O primeiro tipo de explicação sustenta que os juízos referentes ao bem e ao mal não representam propriedades intrínsecas das coisas, mas exprimem a consciência dos afetos alegres ou tristes que nascem das variações positivas ou negativas de nossos desejos na medida em que somos afetados pelas coisas. Segundo a famosa tese formulada na *Ética* (ESPINOSA, 2008, EIIIP9S), não é porque julgamos que as coisas são boas nelas mesmas que nós as desejamos, mas, ao contrário, é porque nós as desejamos que julgamos que elas são boas para nós. Assim, afirmar que uma coisa é boa ou má equivale a afirmar que somos conscientes de que ela nos alegra ou nos entristece, que nós a desejamos ou a temos em aversão, em suma, que ela é útil ou prejudicial ao nosso esforço para perseverar no ser.⁵ Visto que a fonte única dos valores se encontra no desejo, é fácil ver como esta tese pode conduzir a um relativismo absoluto. Basta considerarmos a imensa diversidade dos desejos passionais e sua expressão na disparidade dos juízos de valor do senso comum, disparidade esta que, como Espinosa assinala, o vulgo formula em ditados populares como “cada cabeça, uma sentença”.⁶

O segundo tipo de explicação, desenvolvido no Prefácio da quarta parte, procura mostrar como os juízos acerca da perfeição ou da imperfeição de uma coisa repousam sobre comparações

explícitas ou implícitas. Em sua análise do complexo processo de formação desses juízos, Espinosa distingue três etapas cujas grandes linhas resumimos a seguir:

- (i) Na primeira etapa, Espinosa parte de uma análise etimológica do termo ‘perfeição’ – que significa originalmente em latim aquilo que foi feito por inteiro, completo ou acabado – e mostra que uma obra feita por um homem foi qualificada inicialmente como perfeita ou imperfeita na medida em que ela foi completa ou incompletamente realizada em conformidade com o fim visado por seu autor; logo, um artefato recebe estes predicados na medida em que concorda mais ou menos completamente com o objetivo que seu autor desejou realizar.
- (ii) Na segunda etapa, Espinosa mostra como a intenção do autor passou a ser negligenciada e substituída pela comparação das obras com certas ideias universais que os homens formam dos gêneros de coisas que estas obras exemplificam e que, em virtude das preferências de cada um, os homens tomam como modelos para avaliá-las. As coisas artificiais (casas, edifícios, torres, etc.) passam então a ser ditas mais ou menos perfeitas na medida em que se aproximam mais ou menos destes modelos. Em sua análise, Espinosa sugere que estas ideias universais têm geralmente uma origem imaginativa, o que significa, segundo a teoria do conhecimento formulada na segunda parte da *Ética*, que elas são inadequadas e confusas, pois resultam de um processo de generalização que repousa sobre experiências sensíveis variáveis individualmente. Estas ideias são, portanto, desprovidas de objetividade e dotadas na realidade de uma falsa universalidade. Sua gênese imaginativa explica a variabilidade individual envol-

vida na formação e na adoção dos modelos de avaliação e, conseqüentemente, a relatividade dos juízos de valor fundados sobre eles. A análise sublinha, além disso, que o que permite tomar ideias gerais como normas para a avaliação de objetos singulares é a suposição segundo a qual estes objetos foram produzidos intencionalmente em conformidade com estas ideias. Ou seja, a transformação de uma ideia geral em um modelo ideal supõe a possibilidade de pensarmos que seu objeto resulta de alguma atividade teleológica.

- (iii) Isso conduz Espinosa à terceira etapa, na qual ele mostra que o uso de modelos para avaliar não mais artefatos humanos, mas as próprias coisas naturais, repousa sobre o fato dos homens formarem ideias universais também destes tipos de coisas e, além disso, sobre o preconceito antropomórfico comum segundo o qual Deus ou a Natureza agiriam em vista de fins utilizando como modelos estas mesmas ideias. As coisas naturais passam então a ser pensadas como se fossem ‘artefatos divinos’, criados, a partir dos modelos arquetípicos que conteriam suas respectivas essências, com o propósito de exercer funções específicas na ordem do mundo. Assim, Espinosa mostra como os homens passam a qualificar moralmente as coisas e acontecimentos naturais, pois quando “veem que na Natureza ocorre algo que esteja menos de acordo com o que concebem como modelo das coisas deste gênero, acreditam que a própria Natureza errou ou pecou e que deixou esta coisa imperfeita” (ESPINOSA, 2008, EIV Prefácio).

Ora, se a suposição de uma atividade teleológica pode ser aceita quando se trata de avaliar obje-

tos produzidos ou transformados pelos homens, tal não é o caso quando se trata de avaliar as coisas naturais produzidas por Deus ou pela Natureza.⁷ Com efeito, no Prefácio da quarta parte da *Ética*, e no Apêndice da primeira parte ao qual ele reenvia, Espinosa denuncia toda e qualquer forma de doutrina finalista divina ou cósmica como constituindo o preconceito fundamental sobre o qual se ergue toda uma visão mistificadora da realidade, e sobre o qual repousam as piores superstições.⁸ Sua recusa radical da ‘ilusão finalista’ impede de considerar que as coisas naturais, entre as quais se encontra evidentemente o homem, possam ser pensadas como destinadas a exercer certas funções e a desenvolver certas aptidões que um modelo ou norma transcendente teria fixado para cada espécie. Assim, a análise crítica da origem e da natureza dos modelos ideais que fornecem os padrões de avaliação parece conduzir não apenas a uma concepção radicalmente relativista, mas, além disso, parece tornar ilegítima sua aplicação ao ser humano.

No entanto, Espinosa afirma no final do Prefácio a necessidade de guardar as noções de ‘bem’, ‘mal’, ‘perfeição’ e ‘imperfeição’, com o sentido que ele acaba de explicar. Com efeito, diz ele:

Como desejamos formar uma ideia de homem que seja vista como um modelo de natureza humana, nos será útil conservar esses vocábulos no sentido que mencionei. Assim, por bem compreenderei aquilo que sabemos, com certeza, ser um meio para nos aproximarmos, cada vez mais, do modelo de natureza humana que estabelecemos. Por mal, por sua vez, compreenderei aquilo que, com certeza, sabemos que nos impede de atingir este modelo. Além disso, dizemos que os homens são mais perfeitos ou mais imperfeitos, à medida que se aproximem mais ou menos desse modelo (ESPINOSA, 2008, EIV Prefácio).

Como, à luz de sua crítica, compreender a preservação por Espinosa destas noções e o estatuto cognitivo e prático do modelo que ele propõe? A quem reenvia o pronome “nós” contido nas expressões “nós desejamos formar uma ideia de homem” e “nós sabemos com certeza” presentes nesta passagem? É evidente que a explicitação do processo de formação e aplicação dos modelos ideais que Espinosa descreveu nos impede de crer que ele esteja simplesmente propondo a formulação de um novo modelo imaginativo, modelo este que repousaria sobre suas experiências e preferências particulares, e cuja adoção por outros homens seria tão desprovida de privilégio epistêmico e prático quanto qualquer outro modelo imaginativo. O que a explicitação filosófica daquele processo torna possível é precisamente a sua apropriação e transformação a partir de uma perspectiva racional, propiciando, em primeiro lugar, a substituição das ideias inadequadas da imaginação por ideias adequadas da razão. Assim, o que Espinosa propõe nesta passagem é a possibilidade de construirmos um modelo racional que permita superar a divergência dos modelos imaginativos, fornecendo princípios de convergência entre os homens e tornando legítima a formulação de juízos de valor dotados de validade intersubjetiva e de objetividade.

São precisamente as exigências de validade intersubjetiva e de objetividade, introduzidas pelas ideias adequadas da razão, que são indicadas pelo uso reiterado do pronome pessoal na primeira pessoa do plural. Com a expressão “nós sabemos com certeza”, Espinosa indica, por um lado, a intersubjetividade do saber fundado nas noções comuns constitutivas da razão, e, por outro lado, a objetividade destas noções, isto é, a verdade indubitável do que elas nos fazem conhecer.⁹ Como algumas destas noções representam propriedades comuns que estão presentes na natureza de todos os homens,

as ideias da razão são capazes de revelar e de manifestar os desejos que resultam desta natureza comum e de estabelecer, assim, um acordo quanto ao tipo de existência humana que decorre destes desejos. É a este núcleo desejante comum, que se manifesta nos juízos de valor oriundos da razão, que Espinosa remete através da expressão “nós desejamos”.

Evidentemente, Espinosa preserva o sentido relativo dos juízos de valor que são fundados sobre o modelo racional (“será útil conservar esses vocábulos no sentido que mencionei”) e exclui, assim, que a objetividade por eles veiculada implique a reintrodução de valores considerados como representando propriedades intrínsecas das coisas. A tese permanente de Espinosa é que o bem e o mal não designam nada de positivo nas coisas consideradas nelas mesmas. Nada impede, no entanto, de considerarmos certas propriedades relacionais como dotadas de objetividade e de tomarmos as noções de “bem”, “mal”, “perfeição” e “imperfeição” formuladas da perspectiva da razão como reenviando àquilo que é verdadeiramente útil ou prejudicial para seres dotados de uma determinada natureza e se esforçando para produzir os efeitos que decorrem desta natureza.¹⁰ Assim, o modelo de natureza humana construído a partir das noções comuns da razão permite substituir o relativismo individual oriundo do conhecimento imaginativo por uma forma de relativismo específico fundada sobre o que a razão revela ser verdadeiramente útil para os seres que partilham de uma mesma natureza comum.¹¹ Embora Espinosa não volte a se referir ao modelo de natureza humana na sequência da *Ética*, boa parte da *Ética IV* pode e deve ser compreendida como dedicada à construção geométrica deste modelo, isto é, do modelo ideal de uma vida racional, construção esta que passa pela demonstração do caráter essencialmente partilhável do bem soberano e que culmina com a descrição do “re-

trato do homem livre” apresentada nas sete últimas proposições.

Como, no entanto, conciliar a função prática que Espinosa atribui ao modelo racional de natureza humana com o teor de sua crítica à “ilusão finalista”? Esta crítica, como vimos, implica que os homens não foram criados por Deus ou pela Natureza com o intuito de satisfazer as características contidas em nenhum modelo, seja ele imaginativo ou racional. Ela implica, portanto, que o modelo racional não pode ser pensado como representando uma norma transcendente que deveria ser seguida e em relação à qual qualquer desvio consistiria em um pecado. O modelo racional não pode representar o que *devemos* realizar em conformidade com uma suposta destinação inscrita na espécie humana, mas isto não impede que ele possa representar com clareza o que *desejamos* verdadeiramente realizar na medida em que somos causalmente determinados apenas pelas leis de nossa natureza.

Com efeito, embora as coisas naturais não tenham sido criadas por Deus ou a Natureza com a finalidade de exercer certas funções na economia do universo, isso não significa que essas coisas – que resultam de um determinismo universal cego – não possuam naturezas fixas (definidas por certas estruturas, propriedades e graus de potência) e que destas naturezas não decorram certas funções cujo exercício pode ser favorecido ou entravado pelas causas exteriores.¹² Ora, os homens são seres naturais extremamente complexos dotados, entre outras coisas, da capacidade mental de produzir ideias verdadeiras ou falsas. É esta capacidade que possibilita que eles representem seus próprios desejos e formem modelos imaginativos ou racionais que co-determinam seus esforços de autoconservação. A crítica da “ilusão finalista” permite, portanto, que tomemos estes modelos pelo que eles real-

mente são, a saber, não supostos arquétipos divinos aos quais deveríamos nos conformar, mas ideais formados por nós e que influenciam o nosso esforço para dirigir nossas vidas à luz das interpretações que eles nos oferecem do que somos e do que desejamos. Esta capacidade de auto-representação e de autoavaliação, essencial para a possibilidade de todo projeto ético e político, determina um desejo de autotransformação que torna possível que os homens, na medida de suas respectivas potências corporais e intelectuais, se esforcem por tornarem-se como que artesãos de sua própria existência.

Modelo racional de natureza humana e sociabilidade

O esclarecimento do estatuto cognitivo e prático do modelo racional de natureza humana proposto por Espinosa nos permite examinar agora de forma um pouco mais detida o fundamento e o tipo de relação a outrem que ele contém. Este modelo nos faz conhecer o que é o homem e o que ele deseja na medida em que ele é determinado exclusivamente pelas leis de sua natureza, ou seja, enquanto o homem é considerado apenas em sua natureza, independentemente das modificações sofridas pela influência das causas exteriores. Esta natureza humana, do ponto de vista da mente, se define pelas ideias adequadas constitutivas da razão, e seu esforço se manifesta como desejo de conhecer. É o que Espinosa afirma na *Ética*: “tudo aquilo pelo qual, em virtude da razão, nós nos esforçamos, não é senão compreender; e a mente, à medida que utiliza a razão, não julga ser-lhe útil senão aquilo que a conduz ao compreender” (ESPINOSA, 2008, EIVP26). É esse desejo fundamental de compreensão da realidade que constitui a norma imanente para determinar o que é verdadeiramente útil para cada um de nós em nossas relações com o mundo.¹³ É

ele, portanto, que fornece o fio condutor para estabelecer em seguida que nada é mais útil ao homem do que procurar unir-se aos outros homens e para demonstrar que, quando os homens buscam o que é útil para cada um sob a conduta da razão, eles são necessariamente conduzidos a buscar o útil comum a todos e a desejar compartilhá-lo. Como afirma Espinosa na *Ética*:

Portanto, nada é mais útil ao homem do que o próprio homem. Quero dizer com isso que os homens não podem aspirar nada que seja mais vantajoso para conservar o seu ser do que estarem, todos, em concordância em tudo, de maneira que as mentes e os corpos de todos componham como que uma só mente e um só corpo, e que todos, em conjunto, se esforcem, tanto quanto possam, por conservar o seu ser, e que busquem, juntos, o que é de utilidade comum para todos. Disso se segue que os homens que se regem pela razão, isto é, os homens que buscam, sob a condução da razão, o que lhes é útil, nada apetecem para si que não desejem também para os outros e são, por isso, justos, confiáveis e leais. (ESPINOSA, 2008, EIVP18S).

Como Espinosa estabelece esta ligação entre a busca racional do útil próprio a cada um e a busca do útil comum a todos os homens? Visto que o bem se define como o que sabemos com certeza ser verdadeiramente útil, a relação com qualquer outra coisa na Natureza é fundada sobre uma avaliação do seu grau de utilidade. No entanto, contrariamente ao que ocorre com as avaliações formuladas da perspectiva da imaginação, onde este grau é estimado a partir de ideias inadequadas que julgam as coisas apenas por suas semelhanças aparentes, a razão possui um critério certo para avaliar a utilidade ou o caráter prejudicial de qualquer coisa sin-

gular, a saber: seu acordo em natureza conosco.

É esta noção de “acordo em natureza” que suscita metafisicamente a demonstração de uma coincidência necessária na busca dos verdadeiros interesses comuns aos homens. Evidentemente, não é possível acompanhar aqui em detalhes a complexa demonstração dessa tese, mas cabe sublinhar alguns pontos centrais de sua argumentação. Ao procurar estabelecer a existência de uma mútua implicação entre as noções de “utilidade” e de “acordo em natureza”, Espinosa assimila explicitamente esta última noção à expressão “possuir alguma coisa em comum”, expressão que, por sua vez, remete à teoria das propriedades comuns introduzida na segunda parte da *Ética* (ESPINOSA, 2008, EIIP37, P38, P39).¹⁴ Espinosa articula esta teoria com a teoria do *conatus* e mostra que a posse de propriedades comuns entre duas coisas não apenas é uma condição necessária para que elas possam interagir, mas contribui também para o resultado dessas interações (ESPINOSA, 2008, EIVP29, P30). Com efeito, dada a tese segundo a qual nenhuma coisa traz em sua própria natureza o princípio de sua destruição, Espinosa demonstra que nenhuma coisa singular pode ser prejudicada por uma propriedade que ela possui em comum com outra coisa, pois se isso pudesse acontecer a tese seria contrariada e a coisa incluiria em sua própria natureza uma propriedade incompatível com ela e capaz de destruí-la.¹⁵ Assim, todos os efeitos causados por uma coisa enquanto ela nos afeta por uma propriedade que nós compartilhamos com ela são necessariamente úteis, e todos os efeitos causados por uma coisa enquanto ela nos afeta por uma propriedade que nos é contrária são necessariamente prejudiciais. Esta teoria permite determinar o verdadeiro grau de utilidade de uma coisa a partir do número de propriedades comuns que ela partilha conosco e permite provar que não existe nada que seja mais

útil ao homem do que outros homens que vivem sob a conduta da razão, pois as noções comuns da razão exprimem no pensamento as propriedades comuns pelas quais os homens necessariamente concordam em natureza. É o que Espinosa estabelece na seguinte passagem:

Apenas à medida que vivem sob a conduta da razão, os homens necessariamente fazem o que é necessariamente bom para a natureza humana e, conseqüentemente, para cada homem, isto é (pela EIVP31C), aquilo que concorda com a natureza de cada homem. Por isso, igualmente, à medida que vivem sob a conduta da razão, os homens concordam, sempre e necessariamente, entre si. (ESPINOSA, 2008, EIVP35)

Vemos por essa passagem que convir em natureza equivale a possuir uma natureza humana comum. Ora, como conciliar esta referência a uma natureza humana comum, que é, aliás, o objeto mesmo do modelo racional construído por Espinosa, com a sua concepção segundo a qual cada coisa singular, e, portanto, cada indivíduo humano, possui sua essência singular? As propriedades comuns, exatamente por serem comuns, não podem constituir as essências singulares das coisas.¹⁶ No entanto, isso não impede, como bem mostrou Martial Gueroult, que algumas dessas propriedades constituam essências específicas que permitam caracterizar as coisas individuais que as compartilham como pertencendo a um mesmo tipo natural (GUEROULT, 1974, capítulo XI, §VIII a XV).¹⁷ Segundo a teoria geral da formação dos indivíduos formulada por Espinosa no esboço de física contido na *Ética II*, essas propriedades comuns contêm as leis de composição que definem a forma ou natureza comum dos indivíduos de uma mesma espécie (ESPINOSA, 2008, EIIP13S).¹⁸ Embora estas

formas ou naturezas comuns não constituam o que há de singular na essência de nenhum indivíduo, isso não significa que elas não sejam leis verdadeiramente envolvidas nestas essências, de modo que a noção de natureza humana construída pela razão não é desprovida de objetividade e não pode ser equiparada a uma mera ficção da imaginação.

A teoria do indivíduo considera cada indivíduo como uma totalidade de partes organizada segundo uma relação constante que define a sua forma e regula o conjunto de variações internas e externas que ele é capaz de suportar preservando sua identidade. Esta teoria permite igualmente considerar cada indivíduo como parte de totalidades cada vez mais abrangentes, de modo que os indivíduos se articulam em sistemas que se encaixam e hierarquizam em graus crescentes de complexidade, culminando na consideração da Natureza inteira como “um só e mesmo indivíduo, cujas partes, quer dizer, todos os corpos, variam de uma infinidade de maneiras sem que mude o Indivíduo inteiro” (ESPINOSA, 2008, EIIP13, lema VII, escólio). É esta teoria, que permite pensar na composição de diferentes tipos de indivíduos com diferentes graus de complexidade e integração, que sustenta a passagem da EIVP18S citada acima, na qual Espinosa afirma que nada é mais desejável para os indivíduos humanos, sobretudo enquanto eles partilham de uma mesma natureza humana caracterizada pela razão, do que compor “como que uma só mente e um só corpo”, isto é, formar um só e mesmo indivíduo mais complexo, uma só e mesma humanidade.

Ora, essa natureza ou essência humana comum implica um esforço comum, pois o esforço nada mais é do que a essência atual de uma coisa (ESPINOSA, 2008, EIIP7). Assim, a natureza humana comum funda um esforço global da comunidade humana, o que significa que todos os homens, en-

quanto seres racionais, partilham os mesmos desejos e perseguem os mesmos objetivos.

Como garantir, no entanto, que esta convergência dos desejos racionais, esta universalidade espontânea de nossos interesses bem compreendidos, conduza não ao conflito, mas à concórdia e à promoção do útil comum à humanidade? O que garante a possibilidade desta concórdia é o fato do conhecimento racional não ser concebido por Espinosa como um mero instrumento de cálculo a serviço da satisfação dos desejos passionais – desejos estes dirigidos sempre para a obtenção de bens monopolísticos –, mas engendrar o seu próprio desejo, desejo que consiste em um esforço de compreender por compreender (ESPINOSA, 2008, EIVP26). Ora, uma vez que as ideias adequadas, incluindo a ideia adequada de Deus, estão igualmente presentes em todas as mentes humanas, o bem soberano que consiste no conhecimento de Deus pode ser um bem comum partilhado igualmente por todos (ESPINOSA, 2008, EIVP36). É essa dimensão intelectualista, que coloca no contentamento que nasce do conhecimento de Deus, ou seja, da Natureza, o objetivo supremo da existência, que explica que os homens conduzidos pela razão não apenas desejem as mesmas coisas, mas desejem também compartilhá-las, e que eles possam desejar para outrem o que desejam para si próprios, a saber, conhecer (ESPINOSA, 2008, EIVP37).

Parece, aliás, que do ponto de vista desse desejo intelectual de compartilhar do bem soberano o caráter meramente instrumental da relação a outrem tende a ser ultrapassado, pois da perspectiva do acordo fundamental que identifica o desejo racional dos homens eles podem ser considerados como compondo um só e mesmo indivíduo, de sorte que, como afirma Alexandre Matheron, nesse nível “o *ego* e o *alter* tendo se assimilado um ao outro, nós estamos agora além da oposição egoís-

mo-altruísmo” (MATHERON, 1969, p. 275).

Vemos, portanto, como o modelo ideal de natureza humana contém um modelo ideal de sociabilidade definido pelo esforço comum para constituir uma comunidade humana fundada sobre a vida do espírito, isto é, sobre a busca comum do conhecimento racional e dos meios necessários para promovê-la. Esta comunidade, fundada sobre ideias adequadas e noções comuns envolvidas em todas as mentes, é essencialmente aberta e inclusiva. O ideal de vida contido neste modelo implica, portanto, um esforço para favorecer o desenvolvimento dessas ideias em todos os homens, quaisquer que sejam as diferenças particulares de origem étnica, cultural, nacional, religiosa, política ou outras que os afetem concretamente. Ele implica também que o esforço racional para estabelecer relações de composição com outros indivíduos se manifeste não através de comportamentos marcados pela violência, mas sim mediante condutas caracterizadas pela boa fé, a amizade e a generosidade (ESPINOSA, 2008, EIVP71, P72, P73S). Este modelo ideal exhibe, assim, uma forma elevada de universalismo ético.

Universalismo ético, sociedade política e democracia

O modelo ideal de natureza humana, com o modelo de comunidade inclusiva que ele contém, considera os desejos racionais que se seguem apenas de nossa natureza, abstração feita dos desejos passionais que nascem da conjunção desta natureza com as causas exteriores. Este modelo fornece, portanto, uma descrição teórica puramente hipotética do que ocorreria se os homens vivessem apenas segundo as leis de sua natureza, e ele permite inferir a existência necessária de correlações entre certas variáveis características de sua conduta, tais co-

mo o grau de conhecimento racional, de virtude, de felicidade, de liberdade e de cooperação pacífica. No entanto, a condição descrita por este modelo não pode jamais ser completamente preenchida, pois, como afirma Espinosa, o homem não pode ser concebido na Natureza “como um império dentro de um império” (ESPINOSA, 2008, EIII, Prefácio). Ele é uma parte da Natureza submetida como todas as outras às suas leis universais, e como estas leis não foram feitas para favorecer (nem tampouco para prejudicar) o desenvolvimento de seus desejos racionais, o homem é frequentemente afetado por outras partes da Natureza sob relações que não são necessariamente de composição direta com ele, de modo que ele está naturalmente submetido às paixões que decorrem destas afecções (ESPINOSA, 2008, EIVP4 e seu corolário).¹⁹ Estas paixões, aliás, tendem a ser muito mais fortes do que as ações que nascem exclusivamente de sua natureza racional, de sorte que o homem é sobretudo dominado pelas paixões. Ora, as paixões são essencialmente variáveis, inconstantes, causa de divisões no coração do homem e de antagonismos entre os homens. Seus mecanismos naturais de formação introduzem o conflito interior e a divergência exterior. É essa situação de fragmentação que explica por que o modelo racional de natureza humana não é senão um ideal que jamais pode ser inteiramente satisfeito, mas cuja mera formação pode suscitar em nós o desejo de nos aproximarmos cada vez mais do que ele propõe e de orientarmos nossos esforços nesta direção.

Ora, uma vez que as aspirações da razão tendem a ser refreadas por um contexto passionais mais forte do que elas, como esta situação pode se transformar de tal maneira que os desejos racionais possam começar a manifestar suas exigências? As exigências universalistas da razão só podem se desenvolver no homem e entre os homens se certas con-

dições exteriores se tornarem favoráveis e uma certa estabilidade afetiva, mesmo precária, se produzir através do jogo espontâneo da vida passional. Mas como isso pode ocorrer?

Em seus estudos sobre Espinosa, Alexandre Matheron mostrou de forma magistral como a formação de uma sociedade política constitui a condição *sine qua non* da produção daquela estabilidade precária, fornecendo a condição sem a qual o desenvolvimento da razão e a realização progressiva de seu projeto ético seriam impossíveis.²⁰ É a necessidade dessa mediação política que explica a presença da reflexão sobre os fundamentos da sociedade política em um contexto argumentativo da *Ética* que se situa imediatamente após a dedução dos desejos ligados ao bem soberano e antes da dedução dos meios necessários para satisfazê-los (ESPINOSA, 2008, EIVP32S2). Essa reflexão sobre as condições políticas da vida ética está também explicitamente presente em outra proposição da quarta parte, onde Espinosa demonstra que “é útil o que conduz à sociedade comum dos homens, ou seja, aquilo que faz com que os homens vivam em concórdia e, inversamente, é mau aquilo que traz discórdia à sociedade civil” (ESPINOSA, 2008, EIVP40). Com efeito, tudo o que faz com que os homens vivam na concórdia favorece que eles se afetem uns aos outros pelas propriedades que eles possuem em comum, favorecendo, assim, o desenvolvimento de uma vida em acordo com as exigências da razão.

A gênese da sociedade política não é ela mesma obra da razão, mas encontra seu fundamento nas leis naturais que regem o jogo imanente das relações passionais inter-humanas, relações estas que estão submetidas às flutuações afetivas do temor e da esperança e que são reguladas sobretudo pelo princípio imaginativo da imitação afetiva.²¹ Este princípio engendra paixões sociáveis, como a pie-

dade e a ambição de glória, mas também paixões insociáveis, como a ambição de dominação e a inveja. Ele constitui, assim, o equivalente espinosista do que Kant denominará mais tarde de ‘insociável sociabilidade’, mas com uma diferença capital: ao contrário do que ocorre em Kant, o princípio formulado por Espinosa não pode ser pensado como um mecanismo produzido pela Natureza com o propósito de desenvolver na espécie humana todas as suas disposições naturais (KANT, 1986).²²

Com efeito, como, segundo Espinosa, não pode haver nenhuma forma de providência divina ou de teleologia cósmica organizando a ordem da Natureza a fim de que nossas disposições individuais e coletivas possam se realizar, não é possível pensar a relação de causa-efeito que existe entre o jogo dinâmico das paixões inter-humanas, a formação da sociedade política e o desenvolvimento da vida ética como se se tratasse de uma relação meio-fim estabelecida entre Natureza, Estado e Moralidade. Assim, embora a sociedade política seja a condição necessária da realização do projeto ético, isto não significa, como enfatizou Matheron em suas análises, que ela tenha sido criada para tornar possível este projeto, como se sua existência se explicasse pela destinação moral que ela satisfaz.

No entanto, podemos nos perguntar se a inexistência de qualquer relação teleológica divina ou cósmica vinculando ontologicamente Política e Ética impede os homens esclarecidos acerca da inexistência deste tipo de vínculo de estabelecer para eles, isto é, para as necessidades práticas de sua conduta, uma relação teleológica de tipo operativo entre estes dois domínios da ação. Com efeito, assim como a ausência de teleologia cósmica ou divina não impede os homens esclarecidos de construir um modelo de natureza humana que permita orientar seus esforços na direção da maior satisfação possível das aspirações éticas da razão, assim

também esta ausência tampouco os impede de solicitar à ciência política que determine, dentre os diferentes modelos possíveis de regime político, qual o que melhor favorece a realização do modelo de vida individual e comunitária contido naquele projeto ético. Em suma, uma vez compreendida objetivamente a gênese passional e os princípios reguladores das diversas formas de sociedades políticas, nada impede de determinar qual dentre essas formas melhor se adequa ao projeto ético da razão de modo a formar um ‘modelo de natureza política’ que oriente nossa ação na direção da realização deste projeto. Ao ‘modelo de natureza humana mais potente’ pode corresponder assim um ‘modelo de natureza política mais potente’, modelo que contempla nele as exigências da vida racional. É o que Espinosa sustenta claramente nos capítulos III e V de seu *Tratado Político*:

Com efeito, há que ter em conta, em primeiro lugar, que assim como no estado natural (pelo art. 11 do capítulo anterior) o homem mais potente e que mais está sob jurisdição de si próprio é aquele que se conduz pela razão, assim também a cidade mais potente e mais sob jurisdição de si própria será aquela que é fundada e dirigida pela razão. Com efeito, o direito da cidade determina-se pela potência da multidão que é conduzida como que por uma só mente. Porém esta união de ânimos não pode de maneira nenhuma conceber-se, a não ser que a cidade se oriente ao máximo para o que a sã razão ensina ser útil a todos os homens. (ESPINOSA, 2009, III, §7)

Quando, por conseguinte, dizemos que o melhor Estado é aquele onde os homens passam a vida em concórdia, entendo a vida humana, a qual não se define só pela circulação do sangue e outras coisas que são comuns a todos os animais,

mas se define acima de tudo pela razão, verdadeira virtude e vida da mente. (ESPINOSA, 2009, III, V, §5)²³

Este ‘melhor Estado’, como se sabe, consiste para Espinosa no Estado democrático. Eu gostaria simplesmente de indicar a seguir, a título de hipótese de leitura que deverá ser aprofundada em outra ocasião, que a consideração das exigências da ‘verdadeira virtude e vida da mente’ pelo modelo de natureza política mais potente pode favorecer a realização do projeto ético universalista envolvido no modelo racional de natureza humana e orientar a prática política em uma direção semelhante.

Com efeito, em conformidade com a teoria do indivíduo formulada na segunda parte da *Ética*, Espinosa pode considerar o Estado como um tipo de indivíduo extremamente complexo, isto é, como uma totalidade de partes estruturadas segundo um conjunto de leis, e considerar o Estado-indivíduo seja do ponto de vista das relações internas entre as suas partes, seja do ponto de vista das relações externas que ele estabelece com outros indivíduos na Natureza, em particular com outros Estados individuais. Assim, o modelo democrático de natureza política deve contemplar as exigências universalistas da vida racional tanto da perspectiva das relações internas à vida do Estado, quanto da perspectiva de suas relações exteriores.

Do ponto de vista interno, é evidente que o modelo democrático favorece a racionalização da sociedade mediante a defesa da liberdade de pensamento e de expressão, logo, pelo seu engajamento com a livre discussão, pela crítica das diversas formas de fanatismo obscurantista (ou, como diríamos hoje, de fundamentalismos) e pela promoção de uma atitude de tolerância em relação a outrem.²⁴ Isso implica o respeito pelas diferenças, mas

sem o abandono da busca dos verdadeiros interesses comuns a todos e por todos partilháveis. Este modelo fornece assim as melhores condições políticas para engendrar a concórdia e fazer com que o maior número possível de indivíduos possa chegar “do modo mais fácil e seguro”, como afirmava Espinosa no preâmbulo do *Tratado da correção do intelecto*, ao gozo em comum do bem soberano.

Do ponto de vista das relações exteriores entre os Estados, Espinosa não chegou a desenvolver as consequências políticas implicadas pelas exigências da vida da razão contidas no modelo democrático. Com efeito, a morte prematura interrompeu a redação do *Tratado Político* precisamente no momento em que Espinosa redigia o capítulo sobre a democracia. No entanto, podemos nos perguntar se a adoção deste modelo não deveria ser logicamente acompanhada por um desejo de racionalização progressiva daquelas relações, por uma promoção da tolerância em relação às outras sociedades, por uma busca de relações de cooperação pacíficas fundadas sobre um conhecimento cada vez mais claro dos verdadeiros interesses comuns e por uma busca de acordos de paz que, para serem confiáveis e duráveis, deveriam conduzir os Estados democráticos na direção da formação de um indivíduo político ainda mais complexo, a saber, na direção de uma confederação cada vez mais abrangente de Estados (ESPINOSA, 2009, III, §11-§16).²⁵ E visto que a paz não consiste para Espinosa na mera ausência da guerra, mas é uma virtude, isto é, uma potência positiva que encontra sua origem na razão²⁶, o estabelecimento destes acordos de paz poderia ser pensado como o equivalente, no âmbito das relações políticas internacionais, das sólidas relações de amizade que só se estabelecem, no âmbito da vida ética, entre os homens livres que se conduzem pela razão.

Isso, evidentemente, é apenas uma hipótese de

interpretação, cujo exame detalhado é preciso deixar para outra oportunidade. No entanto, eu gostaria de sublinhar, para concluir, que esta hipótese não introduz nenhuma dimensão utópica no pensamento político de Espinosa. A utopia consistiria em esquecer o caráter ideal do modelo de natureza política e crer que as demandas que ele representa poderiam ser um dia completamente, ou seja, perfeitamente, realizadas. Todo indivíduo finito, seja qual for o seu grau de complexidade, é apenas uma parte da Natureza cuja potência é necessariamente ultrapassada pela potência das causas exteriores e, assim, está necessariamente exposto às vicissitudes da vida passional, com as divisões interiores e os conflitos exteriores que ela acarreta. Mas assim como o modelo racional de natureza humana pode nos esclarecer sobre a coincidência entre nossos verdadeiros interesses individuais e comuns e orientar nossos esforços na direção de sua maior satisfação possível, assim também o modelo democrático de natureza política pode preencher esta mesma função e contribuir de maneira realista para a promoção da maior concórdia possível entre os homens.

NOTAS

1 Termo latino que significa ‘esforço’ e que designa o fundamento dinâmico da teoria da afetividade, da ética e da teoria política de Espinosa, a saber, o princípio ontológico segundo o qual “toda coisa, enquanto está em si, se esforça por perseverar em seu ser” (ESPINOSA, 2008, EIIIP6). Quando este esforço se refere simultaneamente à mente e ao corpo, ele recebe o nome de apetite. Este, por sua vez, quando acompanhado de consciência de si, chama-se desejo (ESPINOSA, 2008, EIIIP9S). As citações da *Ética* adotam a seguinte convenção: sigla da obra (E), seguida da parte em algarismos romanos e da indicação da definição (Def.), axioma (Ax.), proposição (P), corolário

(C) ou escólio (S) em algarismos arábicos.

2 A numeração dos parágrafos segue a divisão introduzida por Bruder.

3 Cf. EIV Def.8.

4 Conforme Espinosa, “Portanto, a perfeição e a imperfeição são, na realidade, apenas modos de pensar, isto é, noções que temos o hábito de inventar, por comparamos indivíduos da mesma espécie ou do mesmo gênero”. “Quanto ao bem e ao mal, também não designam nada de positivo a respeito das coisas, consideradas em si mesmas, e nada mais são do que modos de pensar, ou noções, que formamos por compararmos as coisas entre si. Com efeito, uma única e mesma coisa pode ser boa e má ao mesmo tempo e ainda indiferente. Por exemplo, a música é boa para o melancólico, má para o aflito, nem boa, nem má para o surdo” (ESPINOSA, 2008, EIV Prefácio).

5 De acordo com Espinosa, “não é por julgarmos uma coisa boa que nos esforçamos por ela, que a queremos, que a apetecemos, que a desejamos, mas, ao contrário, é por nos esforçarmos por ela, por querê-la, por apetecê-la, por desejá-la, que a julgamos boa” (ESPINOSA, 2008, EIIP9S). Além disso, ele afirma que “o conhecimento do bem e do mal nada mais é do que o afeto de alegria ou de tristeza, à medida que dele estamos conscientes” (ESPINOSA, 2008, EIVP8).

6 Conforme Espinosa (2008, I Apêndice), “Pois, ditados como os seguintes estão na boca de todo o mundo. *Cada cabeça, uma sentença. A cada qual seu parecer lhe basta. Há tantos juízos, quantos são os gostos.* Estes ditados mostram suficientemente que os homens julgam as coisas de acordo com o estado do seu cérebro e que, mais do que as compreender, eles as imaginam”.

7 Uma das principais controvérsias que dividem os estudiosos do pensamento de Espinosa refere-se à determinação do alcance exato de sua crítica à doutrina das causas finais. Embora todos concordem que esta crítica acarreta a recusa radical de qualquer explicação teleológica da ação divina ou cósmica, o debate surge quando se trata de determinar se ela também acarreta a

exclusão de toda e qualquer forma de explicação teleológica do comportamento dos entes finitos e, em particular, do ser humano. Em um artigo dedicado a esta questão (GLEIZER, 2006) procurei mostrar que nem as formulações textuais de Espinosa nem seus argumentos excluem a legitimidade de explicações teleológicas da ação humana, e que estas explicações são totalmente compatíveis com seu determinismo absoluto e sua crítica radical do livre-arbítrio. Sem poder retomar os argumentos apresentados naquele artigo, indico apenas que sua conclusão é adotada em algumas interpretações sugeridas aqui.

8 Cf. Espinosa (2008, EIV Prefácio), “Vemos, assim, que, mais por preconceito do que por um verdadeiro conhecimento delas, os homens adquiriram o hábito de chamar de perfeitas ou imperfeitas as coisas naturais. Com efeito, mostramos, no apêndice da primeira parte, que a Natureza não age em vista de nenhum fim, pois o ente eterno e infinito que chamamos Deus ou Natureza age pela mesma necessidade da natureza pela qual existe”. E no Apêndice (ESPINOSA, 2008, EI), o autor esclarece: “Todos os preconceitos que aqui me proponho a expor dependem de um único, a saber, que os homens pressupõem, em geral, que todas as coisas naturais agem, tal como eles próprios, em função de um fim, chegando até mesmo a dar como assentado que o próprio Deus dirige todas as coisas tendo em vista algum fim preciso, pois dizem que Deus fez todas as coisas em função do homem, e fez o homem, por sua vez, para que este lhe prestasse culto”.

9 As noções comuns são as ideias adequadas constitutivas do que Espinosa chama de razão ou conhecimento do segundo gênero (ESPINOSA, 2008, EIIP40S2). Estas noções são ditas comuns por dois motivos: (i) elas representam propriedades comuns às coisas, seja a todas as coisas (ESPINOSA, 2008, EIIP38), seja a certos grupos de coisas, como, por exemplo, o corpo humano e certos corpos pelos quais ele costuma ser afetado (ESPINOSA, 2008, EIIP39); (ii) elas são noções comuns a todos os homens (ESPINOSA, 2008, EIIP38C). Por isso, elas designam um saber intersubjetivo. Por outro lado, todas as ideias adequadas são necessariamente verdadeiras (ESPINOSA, 2008, EIIP41) e absolutamente certas

(ESPINOSA, 2008, EIIP43). Por isso, as ideias da razão são necessariamente dotadas de objetividade. Assim, é preciso ter claro que a crítica do valor objetivo e do alcance ontológico das ideias universais da imaginação não visa e não atinge o valor objetivo das noções comuns da razão, pois estas noções são ideias adequadas que representam propriedades comuns efetivamente presentes em todas as coisas que as envolvem. A crítica dos “gêneros” e “espécies” formados pela imaginação por um processo de generalização empírica não atinge, portanto, a universalidade real das propriedades comuns conhecidas pelo segundo gênero de conhecimento.

10 Acerca da importância da caracterização racional do bem e do mal como aquilo que se pode saber com certeza ser verdadeiramente útil ou prejudicial, remeto o leitor às duas primeiras definições da quarta parte da *Ética* (ESPINOSA, 2008, EIV Def.1 e Def.2). A ênfase no que é verdadeiramente útil reaparece na seguinte passagem: “como a razão não exige nada que seja contra a Natureza, ela exige que cada qual ame a si próprio; que busque o que lhe seja útil, mas verdadeiramente útil [*revera utile*]; que deseje tudo aquilo que, efetivamente [*revera*], conduza o homem a uma maior perfeição” (2008, EIVP18S).

11 O relativismo individual fundado na imaginação poderia ser formulado pela seguinte expressão: “creio que x é bom para mim, pois x, aparentemente, é útil para satisfazer meus desejos passionais”; já o relativismo específico fundado na razão poderia ser formulado da seguinte maneira: “sabemos que x é bom para nós, pois x é verdadeiramente útil para satisfazer nossos desejos racionais”. Fica claro com estas formulações que todos os juízos de valor estão enraizados em desejos. A distinção entre os desejos passionais e os desejos racionais é uma distinção entre as duas formas básicas de derivação ou modificação que o desejo primordial constitutivo da essência do homem é passível de receber a partir dos dois tipos de afecção – inata ou adquirida – que lhe podem ocorrer (ESPINOSA, 2008, EIII, Definições dos Afetos, explicação da definição 1). Os desejos passionais nascem das ideias das afecções adquiridas ao sabor das circunstâncias exteriores variáveis e, por isso, estão vinculados a juízos imaginativos que indicam aquilo que cada indivíduo acredita ser útil para ele. Os desejos racionais, por sua vez, nascem de ideias adequadas que, por serem inatas

e comuns a todos os homens, e por derivarem exclusivamente da natureza humana, se vinculam a juízos intersubjetivamente válidos, que nos permitem conhecer o que é verdadeiramente útil para os seres dotados desta natureza. Assim, se todo juízo de valor é a expressão de um desejo, daí não se segue que todos os desejos possuam um estatuto igual como fundamento dos juízos de valor, pois há desejos derivados que expressam adequadamente o desejo primordial constitutivo da natureza humana e que, dada a sua universalidade, permitem fornecer um ponto de referência privilegiado e escapar ao relativismo absoluto próprio do nível imaginativo.

12 Que as coisas naturais possuam estruturas que determinam o exercício de certas funções é algo explicitamente afirmado por Espinosa em uma famosa passagem da *Ética* (ESPINOSA, 2008, EIIP2S): “ninguém determinou, até agora, o que pode o corpo, isto é, a experiência a ninguém ensinou, até agora, o que o corpo – exclusivamente pelas leis da Natureza enquanto considerada apenas corporalmente, sem que seja determinada pela mente – pode e o que não pode fazer. Pois, ninguém conseguiu, até agora, conhecer tão precisamente a estrutura [*corporis fabricam*] do corpo que fosse capaz de explicar todas as suas funções [*functiones*]...”. Como o corpo e a mente são duas expressões distintas de uma mesma realidade (ESPINOSA, 2008, EIIP7S), segue-se que também a mente tem uma estrutura que determina o exercício de certas funções.

13 Como esclarece Espinosa (2008, EIVP27): “Não há nada que saibamos, com certeza, ser bom ou mau, exceto aquilo que nos leva efetivamente a compreender ou que possa nos impedir que compreendamos”.

14 Como indicamos brevemente em nota anterior, as propriedades comuns podem variar quanto ao seu grau de universalidade, razão pela qual Espinosa as distingue em dois tipos: (i) propriedades comuns a todas as coisas (ESPINOSA, 2008, EIIP38); (ii) propriedades comuns a certos grupos de coisas (ESPINOSA, 2008, EIIP39).

15 A tese da impossibilidade da autodestruição, central para a teoria do *conatus*, é formulada na EIIP4: “Nenhuma coisa pode ser destruída senão por uma causa exterior”.

16 Como afirma Espinosa (2008, EIIP37): “O que é comum

a todas as coisas (veja-se, sobre isso, o lema 2), e que existe igualmente na parte e no todo, não constitui a essência de nenhuma coisa singular”. A proposição se refere explicitamente à essência da coisa singular, e não à essência singular da coisa. Entretanto, o reenvio na demonstração à definição do que pertence à essência de uma coisa (ESPINOSA, 2008, EII Def.2) parece nos autorizar a interpretá-la como se referindo à essência singular da coisa. Com efeito, esta definição estabelece não apenas que uma coisa não pode ser nem ser concebida sem a sua essência, mas também que a essência não pode ser nem ser concebida sem a coisa. Ora, esta reciprocidade só pode valer para o caso das essências singulares, pois mesmo que se aceite que essências específicas não podem ser nem ser concebidas sem a existência de alguma coisa singular que as instancie, isso não significa que elas dependam da existência de todas as suas instâncias ou mesmo de qualquer uma delas em particular.

17 Alexandre Matheron (2011, p. 15 e 16) sustenta esta mesma posição e defende a legitimidade de apreendermos as essências das coisas conforme diversos níveis de generalidade: “seja como essência de todo modo finito qualquer (é o que ocorre no livro I), seja como essência de todo modo finito da extensão ou do pensamento (é o que se passa no início do livro II), seja como essência de tal ou tal espécie de modos finitos da extensão ou do pensamento, seja, enfim, como essência singular de tal ou tal indivíduo”.

18 Para a identificação entre lei, essência e natureza, ver, entre outras passagens da obra de Espinosa, a EIV Def.8 (2008), a Carta 32 a Oldenburg e o §100 do *Tratado da Correção do Intelecto* (ESPINOSA, 1983). Quanto ao uso do termo ‘espécie’ para designar o acordo em natureza entre dois indivíduos racionais, ver EIV capítulo IX (ESPINOSA, 2008). O uso desse termo nessa passagem não pode remeter às ideias abstratas e confusas formadas pela imaginação.

19 Como bem salienta Matheron, todos os desejos, sejam eles passionais ou racionais, são igualmente naturais e possuem a mesma dignidade ontológica (cf. “État et moralité selon Spinoza”, in Matheron, 2011, p. 18). Porém, embora do ponto de vista da Natureza como um todo não exista nenhum privilégio dos desejos racionais, do nosso

ponto de vista, isto é, do ponto de vista da parte da Natureza que nós somos, é preciso conceder um privilégio axiológico a este desejo. Ao contrário do que Matheron sustenta neste artigo (posição, aliás, que diverge da que ele desenvolve no capítulo 7 de seu livro de 1969), o desejo racional representado no modelo de natureza humana não é uma projeção do conteúdo do desejo particular do filósofo, mas uma projeção, clarificada pela reflexão filosófica, do conteúdo universal do desejo que deriva da natureza humana considerada apenas nela mesma.

20 Cf., em particular, “État et moralité selon Spinoza” e “Éthique et politique chez Spinoza”, in Matheron, 2011.

21 Cf. Espinosa (2008, EIIIP27): “Por imaginarmos que uma coisa semelhante a nós e que não nos provocou nenhum afeto é afetada de algum afeto, seremos, em razão desta imaginação, afetados de um afeto semelhante”.

22 Consultar, em especial, a primeira e a quarta proposições de Kant (1986).

23 Ver também a seguinte passagem do *Tratado Teológico-Político* (ESPINOSA, 2003, XX): “O fim do Estado, repito, não é fazer os homens passar de seres racionais a bestas ou autômatos: é fazer com que a sua mente e o seu corpo exerçam em segurança as respectivas funções, que eles possam usar livremente a razão e que não se digladiem por ódio, cólera ou insidia, nem se manifestem intolerantes uns com os outros. O verdadeiro fim do Estado é, portanto, a liberdade”.

24 Não custa lembrar que o *Tratado Teológico-Político* foi redigido por Espinosa com a intenção expressa de defender estas ideias, o que o leva a defender a separação radical entre filosofia e teologia, bem como entre Estado e Igreja.

25 Espinosa (2009, III, §16) acrescenta: “Quantas mais cidades contraem juntas a paz, menos cada uma delas é de recear pelas restantes, ou seja, quanto menor é o poder que cada uma tem de declarar a guerra, mais ela tem de observar as condições de paz. Quer dizer (pelo art. 13 do presente capítulo), quanto menos está sob jurisdição de si própria, mas ela tem de se conformar com a vontade das confederadas”.

26 Cf. Espinosa, 2009, V, §4: “a paz não é ausência de

guerra, mas virtude que nasce da fortaleza de ânimo". E ainda em Espinosa, 2009, VI, §4: "a paz, como já dissemos, não consiste na ausência de guerra, mas na união ou concórdia dos ânimos". Na *Ética* (ESPINOSA, 2008, EIIIP59S), o autor remete à fortaleza de ânimo todas as ações que se seguem dos afetos que resultam da mente enquanto ela tem ideias adequadas, e divide estas ações em firmeza e generosidade: "Por firmeza compreendo o desejo pelo qual cada um se esforça por conservar seu ser, pelo exclusivo ditame da razão. Por generosidade, por sua vez, compreendo o desejo pelo qual cada um se esforça, pelo exclusivo ditame da razão, por ajudar os outros homens e para unir-se a eles pela amizade. Remeto, assim, à firmeza aquelas ações que têm por objetivo a exclusiva vantagem do agente, e à generosidade aquelas que têm por objetivo também a vantagem de um outro".

REFERÊNCIAS

- DEUTSCHER, Isaac. *O Judeu Não-Judeu*. Tradução de Moniz Bandeira, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1970.
- ESPINOSA, Baruch. *Ética demonstrada segunda a ordem geométrica*. Edição bilingue. Tradução de Tomaz Tadeu da Silva, Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2008.
- _____. *Tratado da correção do intelecto*. Tradução e notas de Carlos Lopes de Mattos, Coleção "os Pensadores", São Paulo: Editora Abril, 1983.
- _____. *Tratado Teológico-Político*. Tradução, introdução e notas de Diogo Pires Aurélio, São Paulo: Editora Martins Fontes, 2003.
- _____. *Tratado Político*. Tradução, introdução e notas de Diogo Pires Aurélio, São Paulo: Editora Martins Fontes, 2009.
- GLEIZER, Marcos André. "Primeiras considerações sobre o problema da explicação teleológica da ação humana em Espinosa". *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*, Campinas, Série 3, v. 16, n. 1, p. 163-198, jan.-jun. 2006.
- GUEROULT, Martial. *Spinoza, T.II. L'Âme*. Paris: Aubier-Montaigne, 1973.
- ISRAEL, Jonathan I. *Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750*. Oxford: Oxford University Press, 2001.
- KANT, Immanuel. *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. (Org.) Ricardo Terra, tradução de Rodrigo Naves e Ricardo Terra, São Paulo: Editora Brasiliense, 1986.
- MATHERON, Alexandre. *Individu et Communauté chez Spinoza*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1969.
- _____. *Études sur Spinoza et les philosophies de l'âge classique*. Lyon: ENS Éditions, 2011.

Recebido em 09/01/2012

Aceito em 23/01/2012